

الاصول

التاريخ السعوى

مقدمة

في المنهج والموقف

عبد الحفيظ عبد الفتاح قاري

في هذا المقال الموجز - على
أجزاء - سوف أقوم بتجربة
نظرية في تفسير نشوء الدولة
السعودية واستمرارها في حالة
البدايات ، فالتجربة المنهجية
ليست بذات نتائج جديده او سند
منطقي واضح في المعرفة
التاريخية .

اني ابتدع « تقنيات للبحث »
وفق تعبير المفكر الأمريكي جون
ديون (١) ، والمقال محاولة
أولية مؤقتة لتحقيق هذا الهدف
سوف تتبعه - بأجزائه - أخرى،
تتعكم في انجازها وانجازها
الاضافات النفسية وطبيعة المعرفة
الانسانية المتطورة والعلوم التي
لا تفتأ تتقدم ، وهي الى ذلك
محكومة بزمنها ومعطياتها في
النطاق العام وفي الذهن الخاص .

ـ والمقال ينبع من ضرورة دراسة التاريخ السعودي في بداياته دراسة علمية في نطاق موقف معين من مسألة تفسير التاريخ ، لأنه ما دام لم يبلغ درجة كافية من كمال النظرية العامة بل ربما لم تتحدد قواعد هذه النظرية ، فإن من الاجتفاف في رأيي أن تأتي الدراسة التاريخية لهذه الفترة الزمنية مجرد تطبيق لفنيات المنهج التاريخي المعاصرة ، والمسألة في جذورها فلسفية - وحتى نضمن للنتائج التي نصل إليها قدرًا كافيًا من الاعتبار العلمي ، فلا بد من أن نحدد الموقف في قضية تفسير التاريخ .

وبالتالي كان لا بد من إجراء أبحاث أولي تبدأ من جذور المسألة وتتناول بالمنهج الاحتمالي حدودها .

ـ ومن أهم القضايا التي تتحكم في نتائج البحث هي قضية البدء ، لأن ذلك متعلق بأمرين أساسيين : مسألة البدهيات والمشكلة هي في انعدام البدهيات التاريخية، ثم مسألة البناء المنطقي للبحث وهي تعتمد على البدء ، لأنه يتضمن تحديدًا للموقف التاريخي مهما كانت أسبابه وفلسفته .

ـ واختيار البدء إذن هو اختيار للموقف العلمي في مسألة تفسير التاريخ ، إذ ما الذي يجعل قضية أولى من أخرى بالبحث في منظور خطورة البناء المنطقي في صياغة النتائج ؟! إنه في رأيي على الأقل الموقف العلمي نفسه من تفسير التاريخ . فاختيار الحرية - مثلاً - بداية يختلف عن اختيار مبدأ الحتمية - والنتائج متعلقة في النهاية باختيار واحد من هذين المبدأين أو رفضهما (٢) .

ـ والموقف المبدئي قائم على حكم مسبق (قبلي) فالبدهييات على ذلك بدهييات افتراضية (مصادرات) وهذا الرأي يقتضي أن تتساق منطق اجرائي (براغماتي) ولكن الطريقة التي سوف انتهجها لا تبدو أن تكون مسايرة لهذا المذهب ، والا فإن كل فرضية سوف تصبح بدئية في سبيل محاكمة القضايا على ضوئها ، في تجربة عامة تستهدف استخلاص الموقف العلمي من تفسير التاريخ ، والفرق هنا هو في التركيب النهائي وفي الطريقة نفسها فتحويل البدهيات الى مصادرات فرضية في سبيل تجربة عامة إنما يهدف الى اختيار الموقف أو بالأحرى الى اختيار البدء الراجح منطقيًا . فالغالب بأكمله ليس أكثر من مقدمة في المنهج والموقف .

ليس بذي أهمية خطيرة إذن أن نختار قضايا المسألة اعتباطًا أو بموجب ترتيب مسبق ، ما دام الأمر في النهاية سوف يعود الى تحديد لحدود المسألة وبدايتها ، لينتهي الى الموقف النهائي .

— وينتج من هذا أن كل قضية تجعل بداية وتبحث قضايا المسألة الأخرى في حدودها سوف تكون تقدماً في نتائجها وضرورة من ضروراتها المنهجية ، وبدونها يكون البحث بداية من دون بداية أو بالأوضح بداية من منتصف الطريق .

— فلنؤمل إذن أن يكون مقالنا شاملاً وأن يبدأ من البدايات الضرورية وأن يختار موقفاً راجعاً في المسألة .

— لكن المقال محدود من جهة أخرى بعد تطبيقتي أو لنقل أنه في حدود مثال لا يهم كثيراً أن نوضح أسباب اختياره بقدر ما يهمنا أنه مثال عملي لأن المشكلات العلمية فيه أكثر خطورة وأهمية من مشكلاته النظرية .

فهو محدود بالنشأة الأولى للتاريخ السعودي وصورته خلال مائة عام . وهذا وإن كان لا يعني من بحث مجرد من حدود الممارسة الفعلية الخارجية فإنه لا يقل عنه أهمية . مع ملاحظة الفارق بين النظرية الاجتماعية التي تقتضي التطبيق المستقبلي لمعرفة الصلاحية والصحة ، وبين النظرية التاريخية التي تجد التطبيق جاهزاً فهو جزء من النظرية لأنه مجالها .

— والقضية التي نختارها في هذا الجزء هي قضية الغاية من تفسير نشأة التاريخ السعودي وصورته كمتنصر من عناصر بحث النظرية التاريخية العامة .

ولن نشغل التصنيف النومي أو التاريخي سياقاً للقضية بل التصنيف الموضوعي وحده .

ويبرز لدينا فرق بين الغاية في تفسير التاريخ عند القارئ ثم عند الباحث العلمي . فهي عند القارئ على اختلاف درجاته من مساهمته في صنع التاريخ لا تعدو العبارة والإطلاع على تجارب الآخرين فهو موقف ساذج أو على الأصح موقف بسيط ناتج من فهم غير فني لوظيفية المعرفة وقيمتها الاجتماعية . وليس من المختلف فيه أن قراءة سير الأولين وأخبار الأسم وخرائب السطور وحوادث الدهر السيار وأخبار الدول والملوك والأقطار إنما كان وسيلة في نظر القدماء من عهد كسرى حتى عهد ابن خلدون لثقافة اجتماعية سلوكية ومدسة سياسية وإدارية وعسكرية (٣) وإذا كان هذا هو رأي العامة من ملوك وخلفاء وأمرام وقادة عسكريين وأديام وسوقة كل عصر ، فإنه رأى الجماعة المدرسية التقليدية من المؤرخين أيضاً ، فهو في كتاب ابن بشر « علم شريف فيه موعظة واعتبار وإطلاع على حوادث الدهر ومعرفة أحوال

الماضيين مما يوقف الأذهان والأفكار ويقيس العاقل نفسه على من مضى من أمثاله في هذه الدار ، (٣) فصناعة التاريخ عندهم ثقافة للقارئ مباشرة والهدف منها الاقتداء المباشر . وهو رأي ابن خلدون الظاهر في قوله ، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرويه في أحوال الدين والدنيا ، (٤) .

ونلاحظ هنا اعتراضا فطريا بسيطا بموقف مزمن من مسألة تفسير التاريخ هو خضوعه للقوانين والسنن واعتباره ظاهرة علمية تصدق بالتكرار . وإذا كان اعتراف الجماعة المدرسية التقليدية وعامة القراء ممن مضوا فطريا سادجا بأن ابن خلدون هو أول رائد علمي بارز من رواد هذا الموقف التاريخي الشهير .

ولم يعتمد كثير من المحدثين هذا الموقف حين وصف لانجلو وسينيوبوس التاريخ بأنه أداة للثقافة العلمية (٥) فهذا يظهر أن عمليات التاريخ ممكنة الاستدلال والتفسير ، خاصة وانهما يؤكدان أن التاريخ حلقة مهمة لاتمام العلوم السياسية والاجتماعية ولتفهم أصول الحاضر والشفاء من خوف النفس من التحويلات . هو تجربة انسانية تميز على اتمام هذه العلوم التي ما زالت في دور التكوين لأنه - بتلخيص - دراسة لتطور الظواهر الاجتماعية في الزمان أي تاريخها ، ويعودتا على تنوع الاشكال في هذه الظواهر ويعين على فهم الحاضر من حيث أنه يفسر أصول الوضع الحاضر للأمور (٦) .

وأنا لا أجد هذا القول أكثر من بلاغة في الكلام لأنه لا يصدر عن موقف علمي منظم ، ولم يكن مفيدا ابداه لولا أن صاحبيه ألفا كتابا خطيرا في العلوم المساعدة للتاريخ .

إن البداية للموقف في تفسير التاريخ في المعصور الحديثة ملحقا بها ابن خلدون كانت قضية نوع العادة التاريخية ، أهى ظاهرة علمية ؟ أم تختلف عن الظواهر العلمية بما تتصف به هنا من تكرار النتائج فانها مع تكرار الشروط والظروف الموضوعية وتماثلها ؟ ويتبع هذا أن التاريخ وحوادثه يمكن أن تنتظم في قوانين وقواعد نظرية .

على أن الموقف الآخر هو ما يؤكد على حرية الارادة البشرية وبالتالي اختلاف القرار (الفعل) مع تشابه الظروف والشروط الموضوعية أي أن تاريخ البشرية تحكمه الارادة والفعل البشري الحريين لا القوانين .

أو بمعنى آخر الموقف الأول يفسر التاريخ بالاحتمية .

والموقف الثاني يفسر التاريخ بإرادة البشر وأفعالهم .

ولقد كانت غاية المؤرخين من التاريخ مختلفة وفق موقفهم من المبدأ واختياراتهم ازاءه .

فالتاريخ في رأي ابن خلدون اكتشاف لطبائع العمران وجدلية نشوء البدوي والهرم العمراني . فابن خلدون كان يؤمن بالاحتمية وفق تفسيره العاس ، يقول في مقدمته (ولا قياس الغائب منها بالشاهد والعاشر بالذاهب) (٧) .

واكتشاف طبائع العمران وجدلية نشوء الدولة عند ابن خلدون أوضح مثال لا تستخدم فيه مصطلحات علمية متقدمة لتوضيح العلاقة بين البدء أو الاختيار المبدئي المنطقي وبين الموقف وغاية البحث التاريخي .

وتصاغ هذه الفكرة كالتالي : ان قياس الغائب بالشاهد والعاشر بالذاهب يعني انعدام التغير اذ من شرط القياس (على صحة منهج القياس) التطابق أو المماثلة ، ومع وجود علاقة المماثلة يتعذر الفارق في عناصر القضية أو حكمها .

وفي المقابل فان وجود الفارق في العناصر وبالتالي في الحكم يقتضي انعدام المماثلة . وهذا يعني أن العادة التاريخية اما أن تكون متماثلة مع حوادث التاريخ الأخرى من الجنس والفصل نفسيهما أو تكون غير متماثلة .

ان قياس حوادث التاريخ بعضها ببعض لا يعني في قضية تفسير التاريخ غير اطراد النتيجة وهذا يستلزم فقدان القدرة على الفعل والقدرة على التغيير . وهو بدوره ينفي قدرة الانسان وإرادته وقمعه .

والمسألة نوقشت في عهود فلاسفة الاسلام في قضية القضاء والقدر والجبر والاختيار أو الجبل والاختيار على حد تعبير المعلم الأول ابن تيمية . ولكنها هنا تنقص درجة اتية بمد حين بالان الله .

في بحثنا العاشر فان اختيار هذا المبدأ مبدأ التسائل في الحوادث التاريخية يوصل الى نتائج كثيرة :

- ١ ١ - إن العواطف التاريخية ممكنة التكرار .
- ١ ٢ - وإمكان التكرار يقتضي تماثل النتيجة .
- ١ ٣ - وتماثل النتيجة يقتضي إمكان التنبؤ بها .
- ١٣١ - فهل غاية التاريخ النبوءة ؟
- ١٣٢ - التنبؤ بما سوف يحدث أو بعبارة أوضح معرفة المستقبل اعتمادا على حاضرة تماثل معطيات سياق تاريخي ماض من قريب أو بعيد ؟
- ١ ٤ - وإذا حق التنبؤ بما سوف يحدث فهل يمكن تغطيته ؟ أو بالأحرى تغييره ؟ هل (التاريخ) أماننا أكثر مما هو خلفنا ؟ (٨) .
- إن مذاهب المنكرين في مسألة تفسير التاريخ وفقا لبدأ قانونية الأحداث تهدف إلى غايات علمية تأخذ بدرجات من التسلسل النيوتي .
- ولا يهمني أن أحلل كل هذه المذاهب فمراجعة سريعة للكتب المتخصصة في هذا العقل كافية لتعدد الأسماء وحدود المذاهب وأفاقها وبراهينها .
- ولنلاحظ أن المبدأ الأول في هذا كله هو نوع القضية التاريخية . وابن خلدون لم يكن مجتهدا في هذه الدرجة بل هو واحد من مؤسسيها وتجديده النظري كان في العلاقات الدقيقة التي أقامها بين القضايا التاريخية التي توصل إلى اكتشافها ذهنه البتكر .
- ويتفق شبنقلم مع ابن خلدون في طبيعة التفكير هذه وفي هذا المذهب المشروح . ونظرية الدورات الحضارية وسيماء الحضارات ثم نظرية العصر هي بناء قائم على أساس المبدأ الأول الذي تلخص في الموقف المشهور المبين سن مسألة نوع القضية التاريخية . وفي رأي شبنقلم فإن هذا المبدأ يذهب به إلى أبعد مدى يمكن للخيال العلمي أن يجتهد إليه . ولم يكن يعترف به في عباراته الرسمية المملوءة . ويستبدل به (المنهج السيميائي) ولكن نظريته قائمة أساسا على موقف هذا المذهب الذي سماه كارل بوبر بالمذهب التاريخي . أنه يقول في قمة اندفاعه عن إمكانات التاريخ كعلم أن قدرته تشمل « تشمل الحاضر كحد نهائي للمعرفة ووضع تقدير مسبق للشكل

الروحي وللديمومة والايقاع والمغزى ونتاج المراحل التي لم تكتمل بعد من مراحل تاريخنا الغربي ، واعادة تركيب مراحل غير معروفة مراحل اختفت منذ زمن طويل وحتى اعادة بناء حضارات كاملة من حضارات الماضي- بواسطة القراءات المورفولوجية + (أ) *

وتتفق نظريات أخرى في درجة أقل من التسلسل التبويي ، ثم تصنيف عنصرها جديدا متفردا في مبادئه وان لم يكن مستقلا بموجب وحدة المعرفة البشرية ، وهو عنصر التفسير الديني ، وهي نظريات توينبي في التمدي والاستجابة ومصير الحضارة الحديثة ، ونظريات التفسير الاسلامي للتاريخ الحديثة القائمة على اكتشاف السنن الالهية في الكون *

والغاية من التأمل التاريخي في هذه النظريات هي اكتشاف ابداع الله في خلقه ، وتأسيس الانسان والدينونة المستقبلية في سبيل كمال انساني وإنسانية عليا * أو اكتشاف سنن الله في الكون *

فهي غاية لتخطيط المستقبل البشري معمورا على أساس التجربة الماضية ونتيجة لمنهجية الحادثة التاريخية *

وهذه الغاية اتمكاس لعلم من أحلام العلماء في ترشيد السلوك البشري وتخطيط ظواهره وممارساته على أسس أرقى راجعة الاختيار بمقتضى العلم والنظر * وهو ما يستلزم البحث في التاريخ الانساني باعتباره الموضوع الممكن وان كان ذا خاصية الفوات في الزمن لكن أساطين هذا المذهب لا يرون أثرا لهذه الخاصية ويمتقدون بانعدام الفارق بين التجربة الزمنية والتجربة غير الزمنية ومن هنا كان تكرار الظاهرة التاريخية ممكنة في الفعل وأقرز هذا المذهب تلك العبارة العامة « التاريخ يعيد نفسه » *

ولقد أضافت التأملات التالية في نطاق هذا المذهب ، لحوادث التاريخ دعوى باكتشاف حقائق كبرى ليس من أكثرها شيوعا نظرية التطور بشكله الانتخابي والجدلي المادي ، فقد تباع هذه النظرية دعوى اكتشاف أخرى لا تزال ذات قيمة أكبر هي نظرية التطوير *

وكانت غاية التاريخ في هاتين النظريتين هي كشف درجة النماية لقوى التطور أو ديناميكية التغيرات الإنسانية *

على أن يبدأ المقابل ذا الأهمية الكبرى في هذه المسألة هو مبدأ الحرية الإنسانية ، وبطلان الضرورة العامة (التعميمات) بكل تفسيراتها ودرجاتها المختلفة .

وسوف تبدأ شرح هذا المذهب ببيان تسلسله في سياق نظري ، إذ تختلف النظريات التاريخية في إطار هذا المذهب تبعاً لاختلاف درجاتها من التسلسل النظري للمسألة وفق مذهبه .

والبداية أن المسألة التاريخية تختلف من المسألة المادية (الطبيعية) فالنهم بين المثل البشري والظاهرة الطبيعية المادية فهم حر من جهة الإنسان . ساكن من جهة المادية ولا يمكن أن يحدث تفاعل جدلي بينهما وتختلف الموضوعات التاريخية عنها بميزة النهم الجدلي بين المؤرخ وموضوعه التاريخي .

وللتوضيح فإن تعطيلاً لمستقبل المادة لا يمكن أن ينقضى من جهة المادة . بينما التخطيط لمستقبل الإنسان ذو احتمال كبير للنقضاء من جهة الإنسان . إن مخططات لبناء مدينة هو ذو درجة احتمالية متناقصة في الفشل ، بينما المخطط الموضوع لتنظيم مجتمعها محتمل الفشل بدرجة متصاعدة .

هذه واحدة .

والثانية أن عناصر القضية المادية ممكنة وثابتة في الجنس والنوع والفصل نفسها ، بينما القضية التاريخية ناقصة العناصر دائماً وفي الأغلب متباينة فيها .

وعلى سبيل الاقتراب فإن تدخل الإرادة البشرية والوعي الإنساني في تحويل السير التاريخي (الضرورة) قدح في منهجية القضية التاريخية وعلى فرض أن قانون التاريخ كان يحتم زوال الدولة السعودية بعد سقوط الدرعية في يد إبراهيم باشا ، بما يدل عليه من الغلبة والسيطرة لفريق والقضاء على قوة الفريق الآخر وتشهيت شعبه وانتصار سنده الثقافي ، من الذي جعل الدولة السعودية تعود مرة أخرى ؟ وعلى فرض أن قانون التاريخ يحتم أو يفرض زوال الدولة السعودية بعد رحيل عبد الرحمن ابن سعود عن الرياض واستيلاء آل الرشيد عليها واستتباب الأمر لهم واتساع نفوذهم ، فما الذي أعاد عبد العزيز بن عبد الرحمن إلى الرياض وبنائه للدولة السعودية الحديثة ؟

لا بد إذن أن نثبت ملاحظة : هي أن قانون التاريخ مغرور وأن القضية التاريخية غير منطقية . فلا يمكن أن نقول على وجه الشمول أن القاعدة التاريخية (القانون) صادقة في كل قضية . ويمكن طرح المشكلة كالتالي :

إن السياق التاريخي غير معكوم بمقلانية ، وغير خاضع لضرورة . لأن العادة التاريخية هي فعل انساني . والفعل الانساني من الاحتمال ، قد يكون وقد لا يكون لأنه قابل للوجود أو محتمل الحدوث وليس واجباً أو ضرورة ، وعلة ذلك الارادة البشرية . فإذا حدث ما حدث لا يقتضي أن يحدث ما سوف يحدث لأنه خاضع لما أريد وليس لما هو ضروري أن يكون . وقد أريد ما سوف يحدث وقد لا أريده ، وقد أريد غيره . ولا يقتضي هذا أن يكون لأن الفعل ليس ضرورة بالارادة فقد أريد ولا أفعل ما أريد . والافتضاء الضروري بين الارادة والفعل أو الحدوث كمال غير ثابت الا لله (أن الله يفعل ما يريد) (أن ربك فعال لما يريد) (ذو العرش المجيد . فعال لما يريد) (أن الله يحكم ما يريد) (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) .

إذن فالانفصال بين الفعل البشري والارادة البشرية وبالتالي بين العادة البشرية ومحدثها هو مبعوث في درجة احتمال العادة التاريخية . وهو نقض للسياق التاريخي .

وهذا الاكتشاف يستلزم أن غاية التاريخ ليس معرفة المستقبل بل مراقبة الحرية البشرية (أو رصدنا) خلال الزمن السابق لحظة الرصد .

وبالتالي فإن التاريخ ليس تفسيراً ضرورياً للماضي بقدر ما هو معرفة به . والمعرفة لا تكون بالمنهج الضروري وحده .

ويهمني في هذا المقال الموجز أن أشرح رأيي لاثنتين من المفكرين يمكن إدراجهما في مذهب حرية العادة التاريخية . وهما كافيان من الاستقواء لأن طريقتي في هذا المقال ليست استعراضية .

الرأي الأول أثبته المفكر البريطاني كولنجود في كتابه ذي الأهمية الكبيرة (فكرة التاريخ) ولجئتي منه في مقالنا ما يتعلق بغاية المؤرخ ولنا إليه مودة في الأجزاء التالية لأنه زاهر بالتأملات والنظر .

أن كولنجوود يقيم نظريته على أساس فريد بين نظريات التاريخ . وبطريقة محكمة وإن لم تكن جديدة على الإطلاق . وتتمثل مناقشات بقائيتها بطبيعة التاريخ ، وأنه تاريخ الفكر ، ومنهجه بالتالي هو معرفة التاريخ البشري بمعرفة تاريخ الفكر البشري .

وغاية التاريخ عنده هي ابتغاء معرفة الإنسان بنفسه واكتشافنا للتاريخ وحده هو الذي جعلنا على بيئة من أن النشاط الانساني وليد الارادة الحرة . فهو إذن ممن يجزمون بأن النشاط الذي يبدله الانسان مبتغيا من ورائه بناء صرح عالمه التاريخي الدائم التغير نشأت مصدر عن الارادة البشرية الحرة . والمؤرخ في حدود اختصاصه كمؤرخ يهدف إلى اكتشاف حرية الارادة الانسانية بوصفها (قوة) في أحداث التاريخ .

ويبدو من قراءة كتاب كولنجوود أن رصيده المتدقق من القوة العقلية الفكرية قد أصابه الجذب في نهاية المطاف ، ولذا لغص العلاقة بين حرية الارادة البشرية بوصفها قوة في أحداث التاريخ ، وبين الضرورة ، في نظرية الموقف ، ولكن كلامه كان ثرا خطايا في هذه القضية ، وعلى أية حال فقد كانت قمة ابداعه في بدايات النظرية وربما كان اهتمامه منصبا على منهج النظر التاريخي ونوع العادلة التاريخية (١٠) . والفكر الآخر ذو الأبعاد الفنية هو ليوتولستوي الروائي في ملحمة الفنية (الحرب والسلام) .

ونبدأ في تحليل معمار تولستوي بمؤاله التالي :

كيف ينبغي أن ننظر إلى الحياة الماضية للشعوب والانسانية أي نتيجة فعالية الناس الحرة أم المقيدة ؟ لأن التاريخ يهدف عموماً إلى دراسة حركة الانسانية والشعوب ؟

ولا نشكنا أدلة تولستوي لأنه حين أراد أن يلخص فكرته في عبارات منهجية لم يخرج عن أسار الفن . ولكنه شرح أدلة فكرته في بقية الأجزاء الأربعة من روايته بصورة أكثر عمقا وابداعا . وخلاصة رأيه هي كالتالي :

١ - أن التاريخ يدرس تظاهرات الحرية البشرية .

٢ - والتاريخ يدرس حركة الشعوب الانسانية .

٣ - لن تنتهي قط الى حرية تامة او الى ضرورة تامة .

٤ - فالتاريخ يدرس تظاهرات الحرية البشرية في علاقاتها مع العالم الخارجي ومع الزمان وفي تبعيتها حيال السببية . يعني انه يعدد الحرية تبعاً لقوانين العقل .

هذه غاية المؤرخ وتولستوي يشرح برنامج المؤرخ في صلبه روايته . لكنه - وهذا العجب - يقول في عبارة أخرى (كذلك في التاريخ مدعو ما هو معروف عددا بقوانين الضرورة . وما هو غير مرحوب بالحرية . وليست الحرية بالنسبة الى التاريخ سوى التمييز من الاثر الساقط غير المعروف لما سرقه من قوانين الحياة البشرية) (١١) .

وخلاصة رايه هي في العبارة الآتية (ان كان غرضه - التاريخ - دراسة حركات الشعوب الاساسية لا وصف مقاطع مصنوعة من الحيوات فيسمى له ان يعدد مفهوم الأسباب كما يعتق من الفلاسفة المشتركة بين سائر عناصر الحرية اللامتناهية في العمر . والمنساقه والشماسكه بصورة متينة لا يسيل الى حلها) (١٢) وهذا هو ما يبي عليه أحداث روايته وصاغ بموجبها حوادثها .

ان الفقرات الماضية قد اجرت تحليلاً للقضية بصورتها التجريدية مقسومة الى حدين ، وبهذه الطريقة يمكن ان يقال ان قضية غاية التاريخ قد عرضت بالمنهج الاستدلالي عن طريق آراء المفكرين السابقين او بمجموعها مفصلة على المذاهب .

والمفكرون التاريخيون بنوا نظريات مختلفة بالمتاهج المختلفة لديهم ، في بناءات مركبة - على اختلاف درجات قوتهم الفكرية - ولا يمكن تبعاً لهذا ان نتخذ موقفاً من هذه القضية بتحليل تجريدي احادي .

وسوف ابدأ اولى خطوات اكتشاف الواقع الحاس في المسألة بتقد للحدود السابقين - ولعل ان كثيراً من مذاهب المفكرين في هذه المسألة لا تنحصر في حد سواء ولا ترمز صراحة جزء من العمل لتركيب نظرياتها الخاصة . بل ان كثيراً

من مذهب «مفكرين تدرج في أصول نظرياتها اعتباراً قوياً لنظرية انحدار» ، سواء
أم كان اعتباراً مقنعاً أم أصلياً ، غالبية هذه المذاهب إنما تصطر لى هذه الاعتبار
وتتبعه في بناء نظرياتها في سيمية تحريرية ، في سيمية تأليف واعتداد .

وأوضح مثل على ذلك مذهب المادسة التاريخية التي وأجهت مآزق الحرية
فاضافته الى نظريتها انحداراً بافتعال ظاهر ، وكانت اصافة متأخرة تماماً (١٣) .

انني أترك في هذا الجزء من البحث بقدر أصول النظرية ، لأنه لبحث غاية التاريخ
ومهمة هذا ، لحقل من حقول المعرفة البشرية ، وسوف تكون عناصر لهذا في هذا
الجزء مقتصرة على النهاية ومن خلال فروعها .

والمجموعة الأولى من المذاهب الهادفة الى اكتشاف قوانين التاريخ أو اتجاهاته
أو مصيره إنما تقوم على أساس الاسقاط ، فهي تبدأ - مهما انتهت - بأفولات
الغامة التي تشبه الأحكام القبلية المسبقة في اليقين أو التيقن ، وربما بدأت على
شكل اقتناع غير ظاهر يتبعه استقراء انتقائي للظواهر التاريخية في إطار هذا
الاقتناع وتكون نتيجة البحث لا محاولة تكييفها لها معه وقدرنا لتعصيلاتها مع أصول
هذا اليقين وتكون مهمة التاريخ حينئذ هي اكتشاف هذه لقوانين المفترضة سماعاً
على أنها يقين ثابت كامل ، واستقالتها على كل حالة وعلى كل فترة وعلى كل تأريخ
خاص أو كلي شامل .

وسوف أعالج هنا مثاليين مقتصرين عليهما فقيد أسلمنا أن حدود هذا النقل
تقف عند أصول المذاهب دون التجاور الى الاستقصاء للأشكال والسمات .

ففي المثال الأول يكون الصراع صورة تاريخية لمبدأ الساقط وهو الأساس
المعطى لنظرية ويصح التفسير الذي مجموع العناصر التاريخية للعلل المعطى
لتشكلة المعيرة القائمة على اسقاط الحدوث المادي على الحدوث التاريخي «الشرعي» .

وعلى حد تعبير عميد المذهب فإن « الغلاصة احتلوا حول تفسير العالم والمهم
الآن - عنده - تعبيره » و لا اعتراض انتقيدي على انحدار هو أن تفسير للعالم
بالضرورة يقتضي بدوره عدم تعبيره . فإذا كانت مقولة «التفسير المادي للتاريخ
صعبة بأي وجه فإن هذا يعني استحالة تغييرها لأن التعيير بعد ذاته ناقص لصحة
النظرية » .

ومن الصحيح أن نقدر التاريخي إذا كان صحيحا انكر أن يكون أي تعبير
عربي جدوى لأنه يؤدي إلى التناقض التاريخي معه فمع هذا بالتالي تعبيراً ومن
جهة أخرى إذا حدث تعبير حقيقي صحيح فإن هذا يعني نهاية مقولة التناقض أو
الصراع التاريخي ومعنى بالتالي عدم صحتها .

ومن يجب أن شيفرر المشتري إلى مجموعة الأصل المنطقي لهذا المذهب يقول في
سياق لاعتراض التقيدي عليه : لأن العيوب كانت مركزة على هذه النظرية الدارتمية
في التاريخ وعلى تركيبها المنطقي استطاع جاك روسو وكارل ماركس أن يقدموا
نصيهما بأنه بمقدورهما أن يبدلا مجرى العالم بواسطة نظرية (١٤) .

وسوف أثبت في الأجزاء التالية من هذا البحث أن التعبير مختلف تماماً في مبدئه
وحقيقته عن التعبير وأقدم من ملاحظتين على المذهب وعلى الافتراض التقيدي
عليه ومن منه اعتراض شيفرر : محتملين في سؤال

ماذا لو تحلى أصحاب هذا المذهب عن التعبير وراوا الاكتفاء بمقولاتهم في
تعبير التاريخ ١٩ من يثبت صحتها أو (بطلانها) وما الذي يشتبه أو يطلها ١٩

على أن الوجود الصحيح لهذا الاعتراض هو أن أصحاب هذا المذهب يعترضون
صحة قضيتين مستقلتين قضية التعبير الفلسفي للتاريخ على شكل مقولة وقضية
التعبير . وصحة واحدة منهما تقتضي بطلان الثانية .

فكون التاريخ متغيراً بموجب قانون يعني القدرة على تغييره وإمكانية تغيير
هذا العالم الواسع يعني بدوره وجود قانون يسيره (١٥) .

وهذا المذهب في نطاق مجموعة المقولات التاريخية يفترض أن معرفة المستقبل
ممكنة وبصورة راديكالية فإن معرفة المستقبل محددة . ونحن نذهبهم فإن المستقبل
محدد في مقولة الصراع المادي ولذلك أورد معارضة جدلية طريفة بعيداً عن
المعارضات التقيدية وهذه المعارضة للمفكر البريطاني كارل بوبر .

تقوم هذه المعارضة على أساسين : اثبات تطور المعرفة البشرية (وهو ما لا
يجعده أصحاب هذه المادي بل يدعوهم ولعمري نحن أنها حقيقة في الوجود
البشري) والثاني تفسير التاريخ على شكل مقولة وبالتالي معرفة المستقبل وثمة
درجة ثلاثة لمعارضة بوبر (أجل شرحها في سياق كتابه) وهي ١ - أن التاريخ

استشري ١٠ - تصور معرفة سحرية ٢٠ - و - ك - معرفة سحرية مسطورة ثمة
 أن يكون لتاريخ مسطور (مسر) ٣ - ولا يمكن استبعادها سوف تكون عليه
 المعرفة البشرية . وكما يشرح ذلك بوبر فإن لسو مسطورها يقتضي أن توجد في
 زمانها أو شراح ذلك ينهجون معادفة مركزها معك لسو مسطور المعرفة السحرية
 لا تستمر أن تكون موجودة بعد يعني أنها ليست في السجل ١٠ - يقتضي ذلك
 أنه لا يمكن معرفة التاريخ من قبل وهي التي معارضة كارل بوبر (١٦) . ووجه
 هذه المعارضة أن لتاريخ كمنوله يقتضي أن تكون ثابتة في الماضي وفي المستقبل هذا
 خرجت من نصحه في السجل فقط أساسها كمنوله ثابتة فليس لتاريخ قانونا .

**ومعارضة كارل بوبر لا تزال في إطار الجمع بين قضيتي تفسير التاريخ
 وتعبيره مع اختلاف جذري في القضية الثانية وهو احتلال التغير محل التفسير .**

وسمّوح لنأتي لهذا المعكّر التاريخي معه نظرية لا تزال تحتفظ بروثق
 وأغراء في نفوس العربيين . وليس من المتطرف أن يجعلها تشرشل عوايا المعقول
 مذكراته ، فقد أربّه لهذه النظرية أن تكون مجابهة للمادية التاريخية بما انصمت
 به من شمول وإحاطة ومعالجة موسوعة لقضايا المسألة والحكماء في سطر العبيدات وهي
 « نظرية التي شرحها أدولف تويبسي في ثني عشر مجلدا من كتابه دراسة التاريخ » .

ومعنى لهذا عما يقول بعض الفراقبين العربيين من أن دراسة تويبسي لتاريخ
 هي موسوعة معقومات وليست دراسة . فإن من الواضح أن هذه المعلومات الواسعة
 منه معلومات الشيفر في كتابه « معطيات العرب » ، قد سقطت في نطاق نظرية عامة .

بدأ تويبسي رحلته معمدرة لتعري بحضرة أبدية (وصورة القول به من يقتضي
 لندره أن يصبح مورخا دون أن يحرّكه حد الاستطلاع) (١٧) وهذا المبدأ الذي
 يحركه لتعبيرات لأصنافية الكبرى « تكوير مثلاً - يتلوه أن للمؤرخ رؤية رؤيا
 واحد . بين روايا الرؤية التي لا تعد ولا تحصى » . وهذه الرؤية في رأي تويبسي هي
 أن المؤرخ يقدم لنا صورة لإبداع الله في خلقه .

من هذه لفظة أدبية بدأ تويبسي وقد أثارته الكوارث الاجتماعية الكبرى ،
 خاصة كادنة الأرملة في الحضارة العربية بأعمالها وهي خلاصة سحرية لشريعة
 - في الفترضة - من الوصول إلى الفردوس الأرضي .

ولم يترس في هذا المحط من المصدر أن تومسي بدأ بدور أية أفكار مسقة
هنا سوى تكون عليه صوميات البحث التاريخي التالي . ولم يترس أيضا أن اشارات
البحث التاريخي الطويل عنه . كوت نظريته العامة في التاريخ (المصوميات) *

فان لاستنة لتي أثبتت من قبل وتثار في مجرى البحث التاريخي لا ترل دون
اهابة من تومسي وهم المجلدات الاثنتي عشرة *

على فرضي انه بدأ واستمر في بحثه مسح وجود سوابق موقعية فان نظريته
النهائية من تريد من كورها موقعا خاصا ذا رؤية محددة * وتكون تفسيراته للأحداث
ومدونات التاريخ اسقاطا *

وعلي العرص الثاني فان تومسي كان ممرما بأن يحكم سبك موقعه الفلسفي
(نظريته العامة) بعد حل مشكلة الحرية والضرورة أو أن تكون هذه النظرية العامة
بعد داتها حلا لمشكلة الحرية والضرورة كمعالجة مباشرة *

لأن مشكلة الحرية والضرورة هي بداية حاكمة وضرورية لكل نهاية معقولة
واجبة * لكن تومسي لا يحل هذه المشكلة بل يقدم لها تحمضا رومانتيكيا طريفا
بأدعائه أن قانون الطبيعة متفق مع الحرية - التي هي في رأيه قانون الارادة الالهية -
واتفاقهما هو في قانون المحبة الالهية (١٨) *

وتومسي بذلك قد تجاوز مشكلة العردي والعام ، أو لحدائيس ، مبدأ البري ،
ومبدأ التعميم ، كما يحصفه ماكس فيشر (١٩) *

وهذا يؤدي الى التساؤل ، كيف يورع تومسي الحوادث الاساسية العامة تبعه
لقواعد نظريته خاصة وهو يؤكد أن التاريخ لا يعيد نفسه ولو صح البحث في
التاريخ اسما يتم عن طريق الحقائق العليا ، وأن المجتمعات البشرية بوصفها المجال
لمسكن لهذه الحوادث * فان تصنيف الحوادث والمعطيات التاريخية اسما يتم بسانها عن

طريق الانتعاب وبالتالي فان دراسته هي تأكيد فارح لنظرية مسقة على حد
تفسيرات بوير (٢٠) *

واعتراضات هذا التساؤل يمكن مياها كالتالي :

لشرك جانباً غرابية المصدر الأسطوري لنظرية التحدي والاستجابة ، ولعتبرها قرصاً ، ولأخذها عينة لنقية معماره النظري الهائل فإن التحدي وهو ظروف صعبة تثير استجابة وهي رد فعل سيكولوجي (مصدره علوي يتعلق بالإرادة الإلهية) وهذا العامل هو تفسير بدايات الحركات باستقال المجتمعات من حالة تكون الى حالة حركة وتعامل ، وتفي ذلك عموميات هائلة في الحركة الحاصرية .

والاعتراض الاول على هذا الموضع الأساسي هو أن الاستجابة كما شرحتها توهمي تسمه متعددة ومتشعبة ، فهل هذه الاستجابة اختيارية أو هي ضرورية ؟ هذا كانت لاستجابة آلية فليس مكان الاختيار (الحرية) في نظريته ؟ وإذا كانت الاستجابة اختيارية على أحوال أو على أنواع متمايزة من سلمية ومستقبلية وتفاعلية واقعية ، كان على توهمي أن يحدد كيفية حدوث كل من هذه الأحوال ، فالأحوال الثلاثة اختيارات (احتمالات حرة) في حدود الاستقلال والحرل ولكنها (احتمالات ضرورية) في السياق العام لنظريته .

والاعتراض الثاني وهو استدلال الاول ، أن توهمي لم يوضح غاية المؤرخ - قصداً - بطريقة سطحية منظمة ، ويظهر أنه على طريقة شستلر في استخدام منطق الاتجاه والمهجع السياسي - قد خلط بين التاريخ والعلم والمؤلفات الخيالية بحيلة طريفة هي أن يمتزج عينيته - هيبة - من الحقائق العنسية (٢١) ، ولا يمكن استخدام هذا الانحياز ، لا بتجاهل مشكلة المعرفة التاريخية الأساسية والعمق في مآرق التأثير للعظمى على منطق الأفكار ، وينكس حين نصف من القامة علاقات متسقة بين مختلف القضايا ، أن نؤول ذلك متهمين من بقية ما لم يبرهن عليه ضرب من المؤلفات الخيالية .

ولو لم يكن ذلك كان على توهمي أن يوضح مكان نظريته العامة من مشكلات المعرفة الأساسية وخاصة لمعرفة في المجال الاساسي (وهو حق يقتصف بالاتجاه على ما يكاد يجمع أهل هذا النظر) .

وبيان ذلك ان أعمال العقائات الدنيا من البحث ومحاولة تعميم معررات لفظة مثل التحدي والاستجابة أو الصراع الجدلي ضد دعائه ، إنما هو أهولة نظرية ولا يزال قائداً للصلة المعقولة اليقينية « بقدر ما يتسنى للبشر الكلام من اليقين » (٢٢) بين المعرفة بوصفها يقيناً (قوانين علمية - عموميات مطلقة) وبين المادة أو الحدث بوصفها واقعة وحقيقة خارجة عن الدهر ومجالاً لنظره .

على أي أعود مرة أخرى لاعتراض الأساسي المتكرر في هذا الجرم من المقال ، وهو طريقة البحث في نطاق لكشف من القوانين العامة ، فالمشكلة كالتالي .

١ ر ١ - مع افتراض حل لمشكلة نوعية القضية التاريخية • وأنها ممكنة التكرار ، وأنها حدوث مادي •

٢ ر ١ - فإن نتيجة البحث في حادثة واحدة سوف تؤدي إلى النظرية العامة نفسها في أية حادثة أخرى ، وبالتالي فإن أي بحث آخر في حادثة أخرى لا تزيد من كونها ولما اضافيا •

١٢١ ر - وعلى مبدأ الاحتمال فإن المقصود أن فئات الأحكام تكتسب نسبة احتمال عالية مقارنة لنسبة اليقين - كل حكم في كل فئة •

١٢٢ ر - إذن فإن الحدوث متماثل في مراته المتعددة •

٣ ر ١ - ومناقضة هذه النتيجة تأتي من مصادر مختلفة :

١٢١ ر - بالنقض النظري ، وهو ما يبحث في الأجزاء التالية من المقال • وأوضح جزء منها مسألة التمدي ومسألة السببية أو العلاقة بين الفعل ورد الفعل ، وعلى تعبير القدماء العلاقة بين الأثر والمؤثر •

١٢٢ ر - بحقيقة التطور في المعرفة • وهي الجزء التالي في هذا المقال •

١٢٣ ر - بالتطبيق ، على مبدأ القائل بأن التطبيق هو شرط صحة النظرية •

وهذه المناقضة هي التي تبين أن توهمي بما صح له ادعاء كشف نظريته المبرصة باستخدام طريقة أدبية هي أن يحصر النظر من استقائات ، للمنية - هيئية من الزمن ، وتوكيل لمصنفات العمالية بملاء ثمرات التعميم - و لغال ما لا يتسق مع نظريته من حدوث واقعي حاصل فعلا خلال تاريخ الرسم الطويل ، يدعوى أنها داخلة في نسق المبرجوح من الاحتمال فكان أن أصاف تورمات عاشية حتى بيار نظريته مثل مراجعة فاوست كتتمثيل للاستقال من مرحلة ابركود (اليان) إلى الحركة (ليانق) •

ان مشكلة هذين السؤاليين الأساسية هي اعتبار السائق انشي يصل اليها المخرج - هدفاً ومهمة للبحث - هامة شاملة ، واعتبار أن كل حدوث مستقبلي يدخل في نطاقها ، ولا بد أن يتشكل تمسكاً لضرورتها - وبعبارة أوضح فإن مهمة المخرج تتمثل من الكشف عما حدث الى الكشف عما سوف يحدث ، وهذا ما نرى عليه كثرة رواد هذا المذهب ، اد غاية التاريخ لديهم هي معرفة المستقبل - وهي معرفة تلي معرفة الماضي لأن المنطقة بين الاثنين فارغة تماماً عند هؤلاء الرواد - وهي بالإضافة الى ذلك مستحيلة اسطق وهذا ما يحميه لابلأس بقوله (انه لو وجد مثل يستطيع ملاحظة موقع كل ذرة وسرعتها وحل جميع المعادلات الرياضية لكان المستقبل كالماضي حاصراً بالنسبة الى هذا الطفل فوق البشري - ولأنه ان يحدد بالتعاقيل الدقيقة كل حادث سواء اكان يقع بعدنا أم قبلنا بألاف السنين وهذه العتمية الميزيائية هي أهم نتيجة لتيزيام نيوتن) (٢٣) .

ولنتنقل الى العد الثاني :

في البداية فإن اعتبار الحرية الانسانية = بداية مطلقة = (٢٤) تناقض ، لانه دور ..

- ١ ر - فاعتبار الحرية بداية مطلقة يعني انها تميم مطلق .
- ١ ر - يستوي في ذلك أن تكون الحرية حية (في المستقبل) أو ميتة (في الماضي) .
- ٢ ر - والحرية تقتضي بطلان التميم المطلق (المقولات - القوانين) .
- ٣ ر - فلا يمكن إذن أن تكون الحرية بداية مطلقة .

وفي نطاق الأسئلة ، فإن اعتبار الانسان سيد نفسه على الاطلاق يعني أن هذا هو القانون العام (للماضي والمستقبل) في التاريخ البشري (الحياة الاساسية) ومجرد اطلاق القانون العام أو القولة الشاملة يبطل المرس الاساسي وهو الحرية -

فكون الانسان قادراً على فعل ما يريد في الماضي والمستقبل يقتضي أنه لا توجد

آية حدود لارادته وفعله وأنه يريد فيعمل فيحدث التاريخ وما دام الأساس متصفاً بهذه الصفة فإن أية بداية غير حرة هي باطلة ولا تمكّن لها مناقضة لمبدأاً .

ولنمتصرح أن أساس أراد أن يحققه إرادته في أمر لا يعينياً وصفاً ، فإن هذا يقتضي حرية لارادة ثم حرية الفعل ثم حرية لعدوث . والمقالة بين أمرين ، أما أن كلا من هذه لدرجات الثلاثة تالفة للأخرى بالضرورة ، وهو متسق مع الفرض الأساسي لكنه مرفوض بالواقع المادي ، لأن الارادة الاسابية والفعل الاسائي والمحدث الاسائي متتالية في «عاز مبدأ الحرية بمعنى أن واحدة منها اذا حدثت فعلا فإنه لا يقتضي أن تحدث التالية» .

وعلى سبيل التوضيح فإن عينا ما لو أراد تدمير دولة أخرى غير دولته فإن مبدأ الحرية المطلقة هو أن هذا الزعيم أراد ما نوى من سيئات ثم نفذ ما أراد من سيئات ، وبالتالي لضرورة أن ما بعده حدث فعلا فدمرت الدولة .

ألا يحتمل أن يفشل في تنفيذ ما يريد ، ولو نفذته ألا يحتمل أن لا يحدث التدمير فعلا ؟

ويمكن أن تنقص الحرية المطلقة بصيغة أخرى . هي التفرقة بين الوجود الموحد (اوحدة) والوجود الكثير (الكثير) فافتراض الحرية المطلقة يقتضي أن الوجود واحد ، أن البشرية فرد واحد والا فأي الحرية المطلقة لو كانت البشرية انسانين ؟

وما دم الوجود - فعلا - وحدات كثيرة ، فإن حرية تعني حريات كثيرة ، وكثرتها (تدمرها) يقتضي عدم الاطلاق ، لأن كل حرية هي في حدود الحرية الأخرى ويسمى آخر فإن وجودها في مجال واحد وهو الجماعة الاسابية يجعل لهذه الكثرة نقاط التقاء هي نقاط حدود ، ولتعدد يعني الاطلاق .

لا يمكن ان تكون مهمة المؤرخ هي الكشف عن الحرية المطلقة في التاريخ البشري ، لأن الحرية المطلقة مفقودة نظرياً فلا قدرة له باكتشافها لأنها غير موجودة فعلا .

هذه لندية . فاداً وصمت المسألة في نطاق أن الحرية البشرية «ما هي القدرة

هي الفعل والقدرة على الأحداث ، وهو ما عبر عنه ديمون بأن « كيفية الأحكام التاريخية هي الامكان » فإن مهمة المؤرخ لا يمكن أن تكون كاملة بالامكان .

ذلك لأن الامكان البشري قائم على ثلاثة عناصر لا يفسي أولها درجة صفا بعمده ، هي : ١ - الوعي أو الانتباه أو الإرادة وباختصار الوجود لدمي بأحواله المختلفة ٢ - ثم العمل (التطبيق) ٣ - ثم الحدث ضمن الأحداث .

والاقتصاد بين هذه العناصر الثلاث اقتصاد عكسي فوجود العمل يقتضي وجود رادة وانتباه (موجودا ذهنيا) وحدثه يقتضي فعله (تصنيقه) لكن الاقتصاد في اتجاهه لطبيعي باطل بغير مادة ، فلا يقتضي وجود الية وجود العمل وهما لا يقتضيان الحدث .

هذه ثغرة واضحة في هذه الحالة من العرض (معرفة الحرية كإمكان) .

والثانية ، عود على بدء ، فمهمة المؤرخ لا يمكن أن تكون معرفة كاملة بالحرية الإمكانية ، لأنه إن صح له احتمال عال من المعرفة بأجزاء عكسي في عناصر هذا الامكان فإن هذا الاحتمال متناقض ، قد يكون احتمال الصحة في معرفة الأحداث لعاملة عالى ، لكن معرفة أعمال البشر بعد ذاتها أقل صحة ، ومعرفة لية ذاتها (الإرادة) فيه مستعيلة لأنها متدنية النسبة في احتمالاتها .

ولذلك برهان نظري ، هو أيضا عود على بدء ، خلاصته أن معرفة الحرية قبل حدوثها سافس لبدا الحرية ، حتى لو كانت في حدود مفهوم الامكان . وبعيد التفسير عن ذلك بطريقتين .

١ - أن معرفة الحرية قبل حدوثها تعني أنها حرية مقيدة على الإطلاق ، إذا كانت المعرفة كاملة ثابتة (حتمية) ولو لم تكن كذلك كانت مجرد حتمس وتخمين ، فالمعرفة الكاملة الثابتة (الحتمية) نقي للحرية .

وكونها حرية مقيدة على الإطلاق ، يعني بالوصف الصحيح أنها حتمية الحدث . والا كيف يمكنني أن أعرف معرفة كاملة ما سوف تقوم به من أعمال إذا كان لا يزال ضمن حدود ذهنك ولم يتحول إلى حدث مادي بالفعل .

٢ - أن حرية الإرادة هي كون الفعال المستقبل لا يمكن معرفتها الآن

يمكننا أن نعرفها فقط إذا ما كان العملية ضرورة داخلية - وما الخرافة إلا في الاعتقاد في وجود الرابطة العلية (الداخلية) (٢٥) - ولهذه الطريقة مكان آخر قادم بإذن الله -

أذن وفي حدود هذه النقاط المثارة ليست مهمة المؤرخ رصد حركة الحرية البشرية ، سواء أكانت مطلقة ، أم في مفهوم الامكان لأن معرفة الحرية مستحيلة نظريا كما فصل سابقا ، وذاتيا من داخل القضية باعتبارها عناصر ثلاثة -

« ان هذا الصمت الأبدي لهذه المسافات غير المحدودة لي رهيني » ذلك ما يقوله باسكال (٢٦) ، وأكثر رهبة من ذلك أن تطرح اجابات وتفسير للصمت الأبدي (التاريخ) -

ولا بد ان اطرح اجابات لأن عشق المعرفة خلاب ، (فإذا كانت لا تستطيع أن تقول شيئا عن أخطر الأسئلة التي تراود الإنسانية فإنها لن تستحق منا سناء ساعة واحدة) (٢٧) ومن العيب الذي لا طائل فيه أن يدعي أي إنسان أن اجابته (قول جهيّزة) وأن عندها ينتهي الكلام ، ولن ينتهي الكلام -

لكن (لا بد من التوقف في مكان ما (٢٨) ولا خلاف في ذلك فالمبتدئ لا بد أن ينتهي ، على أن القضية لم تحل بعد ، ولا بد - من جهة أخرى - أن تبحث من منظورات مختلفة ، فربما تشكلت حدود اجابة -

أيها الدهر انظرن هذا السلام -

قد رأيت البدء فانظر ما الغتام (٢٩) -

عبد الحفيظ عبد الفتاح قاري
وزارة التعليم العالي - الرياض

الهوامش والمصادر

- ١ - المطلق - جون ديوي - ص ٢٥٢ .
- ٢ - أورد لهذه المعاني لصا تشارل بوبر في كتابه الجمع المفتوح وأعداده - ط روتلندج - لندن ١٩٧٣ م (وبالتالي فإن أية نظرية أو فرضية يمكن أن توصف بأنها بلورة لنقطة الرؤية - Point of View - ص ٢٠٢ من ٢٦٠) وإلى هذا الحد فإن الوضع في التاريخ مماثل لذلك في العلوم الطبيعية - كالفيزياء مثلا - ولكننا لو قارنا الجزء الثري في نقطة الرؤية التاريخية بذلك الثري في نقطة الرؤية الفيزيائية فسوف نجد فرقا عظيما - ففي الفيزياء - كما نشاهد - تستحضر - عادة نقطة الرؤية بواسطة نظرية يمكن اختيارها بالبحث من أجل حقائق جديدة ، في التاريخ (فإن المسألة ليست بسيطة تماما) ص ٢ من ٢٦١ .
- ٣ - ابن خلدون - إيف لافوست ص ٢١٩ - ط بيروت ١٩٧٤ م .
- ٤ - عنوان المجلد - ابن بشر ج ٢ ص ٦ - ط وزارة المعارف بالرياض .
- ٥ - مقدمة ابن خلدون ج ١ ص ٣٦٢ ط - علي وافي (١٣٨٤ هـ) .
- ٦ - التقليد التاريخي - لانتجلو وسينويوس ص ٢٥٠ - ٢٥١ - ترجمة د - بلوي .
- ٧ - مقدمة ابن خلدون ج ١ ص ٣٦٢ - لا يمكن الحكم على ابن خلدون بهذا التبسيط فهو يقول في وضع آخر بعبارة منمثلة (ومن الخط الغلي في التاريخ الشهور عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرار الأيام وهو داء قوي شديد الفتك إذ لا يقبح إلا بعد احتجاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الأعمام من أهل الغفيلة - وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تقوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة من حال إلى حال) . المقدمة ج ١ ص ٣٩٩ .

الهوامش والمصادر

٨ - التاريخ ومشكلات اليوم والغد - محمد الطالبي - مقال في مجلة عالم الفكر -
مجلد ٥ - عدد ١ ص ٤٧ .

٩ - تدهور الحضارة الغربية ج ١ ص ٢٢٧ .

١٠ - النظر في هذا بالتعميد الفصل السادس والسابع من الجزء الخامس من كتاب « فكرة
التاريخ - كولنجود » ط مصر ١٩٦٨ .

١١ - الحرب والسلام ، ج ٤ ص ٥٤١ ، دار الثقافة بسوريا .

١٢ - المرجع السابق ، ج ٤ ص ٥٥١ .

١٣ - مشكلة الحرية - زكريا إبراهيم ، ص ٩ ٧٠ .

١٤ - تدهور الحضارة الغربية ، ج ١ ص ٢٧٧ .

١٥ - للمطالعة اقدم لعبة لفظية تلخص التطبيقين في اللفظين (التلخيص) و (للتطبيق) .

١٦ - نظم الذهب التاريخي - كارل بوير - ترجمة د. صبرة - مصر - ١٩٥٩ م .

١٧ - ملخص دراسة التاريخ - تويحيى - ج ٤ ص ٢٣٥ .

١٨ - المرجع السابق ج ٤ ص ١٤١ . ربما كان الاصل الانكليزي اكثر توفيقا في
الصياغات - وانما اعتمد على الملخص المترجم - وقد احتج العقاد على ترجمته .

١٩ - نظم الاجتماع عند ماكس فيبر - جوليان فروند - ص ٢٨ - ط بنجورن - لندن .
١٩٧٢ .

٢٠ - المجتمع المفتوح واعداؤه (مرجع سابق) ج ٢ ص ٢٦٠ .

- ٢١ - مختصر دراسة التاريخ ج ١ ص ١٠١ •
- ٢٢ - نشأة الفلسفة العلمية - هانز ريخباخ ص ١٥٣ ط • مصر •
- ٢٣ - المرجع السابق ص ١٠١ •
- ٢٤ - مشكلات فلسفية - وليام جيمس ص ٥٤ • نقلا عن رنو فييه •
- ٢٥ - هذه الفترة يكاملها اقتباس من فلوينشتاين - من رسائله المنطقية الفلسفية ص ١١٢ ط • مصر ١٩٦٨ •
- ٢٦ - نقلا من كاسجر ، مقال في الانسان ص ٤٩ ط • بيروت •
- ٢٧ - بيرسون + نقلا عن الفلسفة المعاصرة - (كزريا ابراهيم ص ٣٠٦ •
- ٢٨ - أرسطر • المرجع السابق ص ٩٤ •
- ٢٩ - محمد اقبال - ديوان الاسرار والرموز • ترجمة د • عزام ص ١٥٤ •